

## CAPÍTULO 9

### PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL, FESTA E COMUNIDADE

*João Leal<sup>1</sup>*

O conceito de Património Cultural Imaterial (PCI) foi directa ou indirectamente inspirado por conceitos inicialmente tematizados no âmbito das ciências sociais, com particular relevo para a antropologia.<sup>2</sup> É o que se passa com o conceito antropológico de cultura cuja importância na definição de PCI tem sido sublinhada (Eriksen 2001, Leal 2013). E é também o que se passa com o conceito de comunidade. Ocupando um lugar central no pensamento de Ferdinand Tönnies (1963 [1887]), este conceito teve, a par das suas sequelas sociológicas (ver Delanty 2008: 28-44), um papel central no desenvolvimento da antropologia. Mesmo quando ele não é explicitamente utilizado, muitos antropólogos têm de facto trabalhado com ideias implícitas sobre ele. Como sublinhou Karen Fog Olwig

Os antropólogos têm usualmente olhado os seus locais de pesquisa de campo como constituindo uma espécie de comunidade, sob a forma de um grupo de pessoas que acreditam que partilham alguns laços sociais e valores culturais que são importantes para o seu sentido de bem-estar (2002: 125).

Isso deve-se, por um lado, às próprias características do método etnográfico, que privilegia o estudo de conjuntos de pessoas entre as quais o inter-conhecimento e a interacção social são a norma. Mas deve-se também à importância que a caracterização

---

<sup>1</sup> Professor catedrático da Universidade Nova de Lisboa, na Unidade de Investigação Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA, departamento de Antropologia. Têm como áreas de investigação: Etnicidade, Transnacionalidade, Migrações; Festa, Ritual e Performance; Globalização e Identidade; História da Antropologia; Brasil.

<sup>2</sup> Parte da pesquisa que está na base deste capítulo foi realizada no âmbito dos projectos “EUA e Brasil: Processos de Transnacionalização da Açorianidade” financiado pela Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, Fundação Calouste Gulbenkian e FCT (POCTI/ANT/35999/2000); e “Ritual, Etnicidade, Transnacionalismo: as Festas do Espírito Santo na América do Norte”, financiado pela FCT (PTDC/CS-ANT/100037/2008) e pela Direcção Regional das Comunidades, Açores. Para a realização da pesquisa em São Luís (Maranhão), beneficei ainda, em 2014, de uma Bolsa de Professor/ Pesquisador Visitante do Exterior da FAPEMA. Uma versão preliminar deste capítulo foi apresentada ao VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Lisboa, 2015) no âmbito da Mesa Redonda “Património Material e Imaterial no Espaço Lusófono”.

das relações sociais e dos grupos tiveram historicamente na antropologia, em particular na tradição inglesa de Antropologia Social.

É também central a importância do conceito de comunidade nas tematizações relacionadas com o PCI. De facto, o PCI surge associado desde o seu início a ideias de uma aproximação *bottom up* (de baixo para cima) em relação a este tipo específico de património. Assim o Artigo 24 da Convenção da UNESCO de 2003 sobre a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial estabelece que os estados nacionais devem

assegurar a mais larga participação possível das comunidades, grupos e, quando aplicável, indivíduos que criam mantêm e transmitem esse património [cultural imaterial] e implicá-los activamente na sua gestão (Blake 2006: xiv).

Surgindo em lugar destacado nesta enumeração inicial dos detentores do PCI, as comunidades continuaram a figurar em plano de relevo em documentos posteriores da UNESCO (ver Blake 2006), onde repetidamente são definidas como as principais *stakeholders* (para citar uma expressão recorrentemente utilizada nos documentos da UNESCO) do PCI. Entre esses documentos destaca-se o Relatório de Tóquio de 2006, que define as comunidades como

redes de pessoas cujo sentido de identidade ou conexão emerge de uma relação histórica partilhada enraizada na prática e transmissão de, ou no engajamento com, o seu património cultural imaterial (Blake 2006: 174).

Este foco na comunidade como sujeito principal do património reencontra-se, como mostrou Janet Blake (2009), noutras áreas do património “tuteladas” pela UNESCO.<sup>3</sup> Mas está longe de se limitar à UNESCO. Como escreveu Gerald Creed, a comunidade transformou-se numa “obsessão” contemporânea “com um alcance global que se estende a políticos, activistas, académicos e também a leigos” (Creed 2006: 3):

Quer o vejamos como como um desejo nostálgico por um passado perdido ou como uma reformulação criativa da sociedade pós-moderna, o foco na comunidade tem-se tornado ubíquo na maneira como falamos e pensamos sobre a vida no século XXI (id.).

Este acento na comunidade tem suscitado várias críticas, que reflectem, para o caso do PCI, o incómodo que o conceito provoca nas ciências sociais (ver por exemplo Bauman 2001, Delanty 2008, Rose 1999). Janet Blake (2009) fez-se porta-voz de alguns dessas críticas. Para esta autora, existe o risco de conflitos potenciais

dentro e entre comunidades sobre quem deve identificar e gerir [o PCI]. Além do mais, as comunidades não são estáticas e imutáveis mas antes entidades fluidas e não é sempre claro qual é a relação [entre a comunidade e o PCI] ou quem pratica um certo ritual ou detém um certo tipo de conhecimento (...) Isto levanta a questão de quem deve representar a comunidade (id.: 62).

<sup>3</sup> Para uma apreciação crítica da relação entre património e comunidade ver por exemplo Waterton & Smith 2010, Crooke 2010, Stephens & Tiwari 2015.

Atenta ao modo como os diferentes estados nacionais se relacionam de forma governamentalizada com a ideia das comunidades como detentoras do PCI, Blake escreve ainda que “o efectivo funcionamento da democracia local é essencial para o sucesso” (id.: 63) do PCI. Apesar destas críticas, Janet Blake não deixa entretanto de sublinhar as potencialidades do conceito de comunidade e da aproximação participativa que ele envolve. Outros autores são mais críticos. É esse o caso de Valdimar Hafstein, para quem a ligação entre bens patrimoniais e as comunidades que são os seus detentores configura “uma estratégia de governação liberal”, em que a retórica do *empowerment* serve de cortina verbal a propósitos de sujeição (2007: 94). Embora no final do artigo Hafstein matize a sua posição permanecem as suas reservas em relação aos usos do conceito de comunidade no quadro do PCI. É também de distância crítica a posição de Dorothy Noyes, uma das autoras que mais tem reflectido sobre as limitações do conceito de comunidade na sua conexão com o PCI (Noyes 2006, 2009). Diferentemente de Hafstein, Noyes foca-se mais nas dificuldades propriamente epistemológicas do conceito de comunidade. Dá assim sequência às propostas que tinha apresentado em 2003, quando, em alternativa ao conceito de comunidade – que pertenceria mais ao domínio do “imaginário social” (2003: 11, 27) do que ao da realidade empiricamente observável – propôs o conceito de rede social.<sup>4</sup> Segundo ela a ideia de um grupo como “rede [social] multiplex e densa” (id: 17) seria a mais adequada para falar dos sujeitos colectivos das produções culturais populares.<sup>5</sup>

O objectivo deste capítulo é justamente o de intervir nestas discussões sobre comunidade e PCI a partir do ponto de vista da festa. Conjuntamente com as “artes do espectáculo”, as “práticas sociais, rituais e festivas” foram de facto definidas pela Convenção de Salvaguarda do Património Cultural Imaterial de 2003 como uma das expressões emblemáticas do PCI. Em consequência, é significativa a importância da festa nas listas do PCI da UNESCO. Só em 2014, por exemplo foram integradas quatro festas na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade.<sup>6</sup> É também importante a sua visibilidade nas listas nacionais. É esse o caso do Brasil, país onde a lista nacional do PCI inclui seis festas (num total de 29 expressões culturais) e de Portugal, onde a lista nacional do PCI – numa fase ainda embrionária – inclui duas festas.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Para uma tematização antropológica anterior do conceito de rede social, ver por exemplo Boissevain 1974.

<sup>5</sup> Seria interessante saber até que ponto a própria definição de comunidade da reunião da Tóquio de 2006, onde a ideia de rede é central, não é já influenciada por estas objecções de Noyes.

<sup>6</sup> Ver <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&multinational=3&display1=inscriptionID> (acedido em 11/02/2015).

<sup>7</sup> No caso do Brasil, as festas listadas são as seguintes: o Círio da Nossa Senhora da Nazaré (Belém, Pará), as festas do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás) e Paraty (Rio de Janeiro), a festa de Sant’Ana do Caicó (Rio Grande do Norte), a festa do Bom Jesus do Bonfim (Salvador, Bahia) e as festas de São Sebastião do Marajó (Amazónia). Ver <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=17767&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional> (acedido em 11/02/2015). No caso de Portugal encontram-se listadas a Capeia Raiana (concelho de Idanha-a-Nova, Beira Baixa) e a Kola San Jon (periferia da cidade de Lisboa). A Capeia é uma forma de tauromaquia popular mas pela sua ligação a uma data específica do calendário anual pode ser vista também como uma festa. A Kola San Jon é uma festa realizada no bairro da Cova de Moura por emigrantes cabo-verdianos (e seus descendentes).

A partir deste foco na festa defenderei três ideias e lançarei uma interrogação. Começo pelas ideias. A primeira é a ideia segundo a qual o que acontece com a festa não pode ser entendido sem ideias sobre comunidade, mesmo que coloquemos algumas aspas e especificações em “comunidade”. A segunda é que essas ideias, embora importantes, são insuficientes para dar conta das dinâmicas investidas na festa. De facto, para além de ideias sobre comunidade, a festa mobiliza e depende de um conjunto de outras agencialidades – de pessoas, redes de pessoas e especialistas rituais – que não podem ser subsumidas por ideias de comunidade. Partindo desta segunda ideia, proporei uma terceira ideia, assente numa reavaliação mais realista da importância que na festa têm ideias sobre comunidade. Quanto à interrogação é esta: será que abordar a festa por referência exclusiva aos agentes humanos – pessoas, redes de pessoas, comunidades, etc. – não deixa de lado aspectos importantes da festa? Sendo menos relevante para muitas festas “secularizadas”, esta interrogação é vital para festas com uma motivação e um conteúdo religiosos. Embora possa eventualmente recorrer a outros exemplos proporei estas ideias e esta interrogação a partir da minha pesquisa sobre festas do Espírito Santo (ou, como são mais conhecidas no Brasil, festas do Divino) nos Açores, na América do Norte e no Brasil, em particular – no caso do Brasil – em São Luís (Maranhão).

## FESTA E IDEIAS SOBRE COMUNIDADE

Algumas palavras iniciais de enquadramento em relação às festas do Espírito Santo são necessárias. As festas do Espírito Santo podem ser vistas como um ritual viajante. Nasceram em Portugal continental no século XIV, de Portugal continental viajaram no século XVI para os arquipélagos dos Açores e da Madeira, onde adquiriram – sobretudo nos Açores – uma importância fundamental na vida social local. De Portugal continental e dos Açores, viajaram, entre o século XVII e o século XX para o Brasil. E a partir de finais do século XIX e durante o século XX viajaram dos Açores para a América do Norte, acompanhando as vagas de migração açoriana para os EUA e para o Canadá.<sup>8</sup> Em consequência desta sucessivas viagens, as festas do Espírito Santo distribuem-se hoje em dia por contextos sócio-culturais muito diferentes onde ocupam um papel de grande relevo. Na grande maioria dos casos, elas não são apenas mais uma festa que se soma a outras festas, mas são a festa por excelência: aquela que mobiliza de forma mais efectiva (e afectiva) as energias de pessoas e de grupos.

Esta ampla difusão das festas envolve necessariamente uma grande diversidade do ritual. Isso não impede entretanto que não seja possível identificar nele um cer-

<sup>8</sup> Sobre as festas do Espírito Santo nos Açores ver Leal 1994. Sobre as festas do Espírito Santo na América do Norte, em particular nos EUA, ver, por exemplo, Goulart 2002, Leal 2009, 2011: 13-60, 2015 e várias das apresentações incluídas nas *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo* (2010). A bibliografia sobre festas do Divino no Brasil é demasiado extensa para se poder dar conta dela no âmbito deste capítulo. Mas não é demais sublinhar a importância fundamental da pesquisa de Carlos Rodrigues Brandão (c. g. 1978, 1981, 1985). Para o caso de São Luís, ver Barbosa 2006, Ferretti 1995, 1999, Pacheco et al 2005, Leal 2014.

tonúmero de temas comuns. Esses temas têm desde logo que ver com a sua composição ritual. Nas festas, o Espírito Santo é geralmente representado por uma coroa, a chamada Coroa do Espírito Santo, encimada por uma pomba e acompanhada de um ceptro. Esta forma de representação *sui generis* da divindade é responsável por um dos traços importantes do script ritual das festas: a sua associação a uma linguagem de poder inspirada na terminologia e na etiqueta ritual das monarquias europeias das épocas medieval e moderna. As festas reservam também um papel importante a rituais que envolvem a circulação e a partilha de alimentos, sob a forma de refeições, de dádivas e contra-dádivas, representando em muitos casos elevados custos monetários para os seus organizadores. Caracterizadas por este script pouco usual nas festas do catolicismo popular, as festas do Espírito Santo definem-se por fim pela sua autonomia face à igreja católica. As suas soluções organizativas são diversificadas mas, em qualquer dos casos, as festas são caracterizadas pelo princípio do controlo da religião pelos agentes populares (ou laicos) em detrimento da igreja e dos agentes eclesiásticos (Brandão 1981).

Para além de uma certa unidade na sua composição ritual, as festas organizam-se ainda de acordo com um certo número de motivos de natureza social e/ou religiosa. Um desses motivos tem justamente que ver com a importância que nelas têm ideias sobre comunidade. Isso é particularmente importante nos Açores. A unidade territorial pertinente para a realização das festas é a freguesia.<sup>9</sup> Mas afirmar isso é pouco. As festas do Espírito Santo fazem de facto parte de um conjunto de dispositivos por intermédio dos quais essa unidade territorial é produzida como localidade, no sentido em que Arjun Appadurai (1998: 178-188) usa essa expressão. Com algumas semelhanças com definições mais ágeis de comunidade, a localidade de Appadurai é uma “propriedade da vida social” (id.: 182) ligada a ideias de proximidade social e interactividade (id.: 178). Vista como “inerentemente frágil” (id.: 179) e por isso requerendo um trabalho constante de produção (id.: 180), a localidade actualiza-se espacialmente através de “vizinhanças” que têm como um das suas características centrais a “consciência relacional de outras vizinhanças” (id.: 186). De alguma forma o que as festas do Espírito Santo fazem é justamente produzir a freguesia como uma localidade com essas características. Dotadas de particularidades que são objecto de discursos baseados no princípio do narcisismo das pequenas diferenças, as festas caracterizam-se pela sua abertura simultânea para o conjunto de freguesia e para visitantes de outras freguesias. São, nessa medida, essenciais para o estabelecimento das fronteiras simbólicas que constituem cada freguesia como uma vizinhança que se diferencia de outras vizinhanças (Leal 1994: 105-127).

Se passarmos para a América do Norte encontramos a mesma importância de ideias sobre comunidade (ou, para continuar com Appadurai, de localidade). As festas do Espírito Santo tornam-se aí numa tecnologia ritual essencial para a produção de

<sup>9</sup> A freguesia em Portugal é a unidade mínima de organização administrativa e política do território, situando-se abaixo do concelho e do distrito – no caso de Portugal continental – e da Região Autónoma – no caso da Madeira e dos Açores. Coincide geralmente com a paróquia, como unidade base de administração religiosa do território.

contextos de interacção e sociabilidade – neste caso étnicos – que mais uma vez podem ser apreendidos por referência a ideias sobre comunidade. Como tentei mostrar noutra lugar (Leal 2015) elas são decisivas para a construção (*making*), redefinição (*unmaking*) e eventual descontinuação (*unmaking*) da multiplicidade de contextos étnicos geradores de sociabilidade e identidade que compõem a partir de baixo a “grande” comunidade imaginada (Anderson 1991) dos açorianos nos EUA (ou no Canadá) (ver Leal 2010 para esta última ideia).

Em São Luís essas ideias de comunidade são de utilização menos evidente, uma vez que aí as festas do Divino são organizadas em terreiros de Tambor de Mina que não possuem necessariamente um vínculo forte com contextos alargados de sociabilidade equiparáveis à freguesia açoriana ou aos grupos étnicos açoriano-americanos (ou açoriano-canadianos). Mas se considerarmos os terreiros de Tambor de Mina e as redes de relações mais alargadas neles centradas como colectivos flexíveis caracterizados por algum tipo de proximidade e interacção social, as festas do Divino são importantes para a sua produção. É por isso que elas são definidas pelos seus organizadores e participantes como “a festa maior dos terreiros” (Leal 2014).

Num primeiro momento, as Festas do Espírito Santo convidam-nos portanto a constatar a importância que nelas têm ideias sobre comunidade. Podemos ser a esse respeito um pouco durkheimianos. De facto Durkheim – que foi o primeiro autor a propor uma teoria sobre a festa na parte final das suas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (Durkheim 1979 [1912]) – constatou o vínculo importante entre a festa e sentimentos de coesão social. É certo que coesão é uma palavra que nenhum de nós utilizaria hoje em dia – embora por vezes algumas acepções de identidade não andem lá longe – e que para Durkheim a festa era vista mais como um reflexo de uma instância pré-existente – o social – do que performativo dessa instância (ver Leal 2015 para este ponto). Mas a relação entre festa e grupo social – embora sem o recurso explícito ao conceito de “comunidade” – estava estabelecida e sem ela talvez não falássemos hoje com a naturalidade com que falamos do PCI como “propriedade” de uma comunidade.

## PARA ALÉM DA COMUNIDADE

Acontece que uma vez estabelecido esse vínculo – mesmo que ágil e sujeito a qualificações – entre festa e ideias de comunidade, a festa não pode ser reduzido a ele. Na festa intervêm de facto pessoas e redes de pessoas que – não se deixando apanhar por ideias de comunidade – são entretanto essenciais para que uma festa possa acontecer.

Voltemos às festas do Espírito Santo. Nos Açores as festas dependem de promessas individuais ou resultam da actividade de irmandades independentes da igreja em que à vez – e de acordo com modalidades variáveis – um dos *irmãos* assume a responsabilidade da festa. No caso em que as festas são organizadas por irmandades fica assim assegurada uma certa continuidade na realização anual das festas, mas no caso das festas resultantes de promessas, a inexistência destas num

determinado ano pode comprometer a sua realização. Foi o que aconteceu em 1995 em Santa Bárbara (ilha de Santa Maria), uma das freguesias que estudei de forma mais detalhada nos Açores. Nesse ano a inexistência de promessas fez com que a festa se não realizasse.<sup>10</sup> Isto é, embora de formas diferentes, a festa depende sempre da disponibilidade de pessoas concretas para assegurar a sua organização. Estas pessoas não são as mesmas de ano para ano. No caso das festas por promessa, uma pessoa – se a vida lhe correr bem e não tiver outra “aflição” – será o organizador da festa uma vez na vida. No caso das irmandades, o cargo pode ser exercido de forma mais reiterada mas sempre muito espaçada, em função do número de irmãos de cada irmandade. Mas num e noutro caso essas pessoas – conhecidas pela designação de imperador ou mordomo – desempenham funções essenciais nas festas. São elas as personagens principais da festa, entrando na posse momentânea da coroa durante o período consagrado aos festejos e tornando-se os protagonistas fundamentais das cerimónias organizadas em honra e louvor do Espírito Santo.<sup>11</sup> São também elas os principais organizadores e financiadores das festas, suportando uma parte significativa das despesas relacionadas com os alimentos requeridos pelo ritual.

No caso da América do Norte, o peso de promessas individuais na realização das festas é menor. A sua promoção depende mais generalizadamente de irmandades à frente das quais se encontra uma direcção e são os membros desta que asseguram o essencial do trabalho de organização da festa, incluindo – nos anos em que não há promessas – o cargo de imperador (ou mordomo). Comparativamente aos Açores, a realização das festas assenta pois de forma mais decisiva no trabalho cooperativo de um colectivo, geralmente organizado em torno de um ou dois activistas mais empenhados. Este colectivo é também dotado de uma maior estabilidade, uma vez que, em muitos casos, as direcções das irmandades possuem uma certa continuidade temporal. É este por exemplo o caso de duas irmandades de emigrantes naturais da ilha de Santa Maria que estudei nos EUA, uma delas localizada em East Providence (Rhode Island) e outra em Hudson (Massachusetts). Em ambas as irmandades, as direcções que se encontravam à sua frente não conheceram alterações significativas ao longo de um período de mais de dez anos. Também em Toronto, no Canadá, as duas irmandades que acompanhei mais de perto – a Irmandade do Emigrante em Louvor do Divino Espírito Santo e a Irmandade da paróquia de Santa Inês – se caracterizavam por uma certa continuidade do seu núcleo organizativo central. Conquanto as festas tenham pois na América do Norte uma maior estabilidade organizativa do que nos Açores, sem esses colectivos de activistas elas não teriam lugar.

<sup>10</sup> Dada a importância da festa na freguesia, acabou entretanto por realizar-se um outro ritual ligado ao Espírito Santo (o chamado Império de São João). Para mais detalhes ver Leal 2000.

<sup>11</sup> Entre essas cerimónias avulta a coroação. Esta consiste na imposição da coroa ao imperador ou mordomo – ou a uma criança por eles escolhida – no final da missa do dia da festa.





Imperatriz no Império Mariense de East Providence (RI, EUA, 2001) (Foto do autor)

No caso de São Luís a realização das festas do Divino depende – em comparação com os Açores e os EUA – de soluções organizativas mais complexas. Em muitos casos, é o pai-de-santo (ou a mãe-de-santo) do terreiro de Tambor de Mina onde tem lugar a festa que é o “dono da festa”, para citar uma expressão local muito recorrente. Noutros casos, embora o pai-de-santo (ou a mãe-de-santo) mantenha um grande protagonismo na organização da festa, há um membro do terreiro que assume mais directamente as funções de organizador principal da festa. Simultaneamente as festas do Divino não seriam possíveis sem que um conjunto alargado de pessoas – variável de ano para ano – não assegurasse o desempenho de alguns cargos rituais de grande importância, entre os quais estão os Impérios. Esta expressão designa um conjunto de crianças e pré-adolescentes de ambos os sexos que ocupam os cargos rituais de mais destaque nas festas. Estes cargos são *bancados* – isto é, patrocinados e pagos – por adultos, geralmente (mas não exclusivamente) pais ou outros parentes próximos dos “meninos e meninas”.



Grupo de Ajudantes do Império (Santa Bárbara, Santa Maria, Açores, 1987) (Foto do autor).



Isto é: em todos estes casos as festas dependem de pessoas e de colectivos precisos que ora são dotados de alguma estabilidade ora vão variando de ano para ano. Se colocarmos – como a UNESCO tendencialmente coloca – a questão em termos de propriedade (*ownership*) da festa, essas pessoas e colectivos também são “dona(o)s da festa”. Nalguns casos isso é de resto evidente no modo como as pessoas se referem à festa. Por exemplo em Santa Bárbara (e de um modo mais geral em Santa Maria) fala-se não da festa tal, realizada no ano tal, na igreja (ou ermida) tal, mas do Império (é este o nome localmente dado às festas do Espírito Santo) de Manuel Luís ou de Henrique Reis.

Este um primeiro ponto. Há depois um segundo ponto, igualmente importante. Para realizar as festas, as pessoas e/ou colectivos que acabei de enunciar dependem de um conjunto de outras pessoas e redes sociais de dimensão variável que as coadjuvam nas tarefas de organização das festas. Embora imperadores, mordomos, membros das direcções das irmandades, pais-de-santo ou adultos que bancam os Impérios sejam as pessoas que dão mais directamente a cara pela festa, as suas performances organizativas e rituais são tanto mais conseguidas quando maior for a sua aptidão para envolver outras pessoas na festa. No caso dos Açores, por exemplo, a realização das festas depende – para dar mais uma vez o exemplo de Santa Maria – de um grupo de ajudantes, constituído por cerca de 20 a 30 pessoas, escolhidas entre os parentes e vizinhos do imperador. Na América do Norte, tanto o imperador como a direcção da irmandade associam as suas famílias à organização das festas e em muitos casos a essas redes sociais de base familiar agregam-se voluntários ocasionais e variáveis de ano para ano. Cerca de 40 a 50 pessoas chegam a integrar esses colectivos, algumas com uma presença mais constante e responsabilidades maiores, outras com participações mais episódicas e de menor responsabilidade. Em São Luís, de igual modo, o pai-de-santo (ou a mãe-de-santo) ou a o filho ou a filha de santo responsáveis pela festa contam com a colaboração empenhada do conjunto de dançantes do terreiro e os adultos que bancam os Impérios mobilizam as suas redes de inter-conhecimento (familiares, vizinhos, amigos) de forma a darem conta das responsabilidades rituais e organizativas associadas ao desempenho desses cargos.

Dando visibilidade a ideias de comunidade, uma festa põe também em relevo muitas outras agencialidades: de pessoas, de colectivos, de redes sociais. Por detrás do vínculo entre a festa e a comunidade, há outros vínculos. Por detrás desse colectivo que o conceito de “comunidade” visa designar existem outros colectivos que a festa enuncia e produz. A resposta à pergunta “de quem é a festa?” só pode ter uma resposta que sublinhe as múltiplas agencialidades nela envolvidas. A festa é da “comunidade”, mas é também desses múltiplos colectivos e de pessoas precisas. De resto, muitas etnografias da festa – algumas sob a influência da importância que Schechner (2003) atribui ao *warm up* como parte integrante de uma performance – têm vindo recentemente a sublinhar essa dimensão da festa. É por exemplo o que se passa com o livro que Maria Laura Cavalcanti (1995) consagrou aos bastidores do Carnaval carioca. De igual modo, Marjoke Krom, na sua pesquisa sobre lutas de mouros e

cristãos em Espanha, Portugal e Brasil colocou também em evidência essa dimensão da festa (Krom 2014). Mas outros exemplos poderiam ser dados relativos por exemplo às festas do Ciclo dos Doze Dias que têm lugar no nordeste de Portugal (Raposo 2010, Godinho 2010).

Em todos estes casos, para além de ideias sobre comunidade, a festa trabalha com e a partir de múltiplas outras agencialidades: de pessoas, de colectivos, de redes sociais. Pode-se ser mesmo mais radical e afirmar que uma festa nunca é só uma festa: nela convergem duas ou mais festas. Há por um lado a festa como performance aberta para fora. Mas há também a festa como um conjunto de actividades de bastidores – envolvendo as pessoas e redes sociais que as organizam – que são frequentemente pensadas num registo também ele festivo. Esse ponto foi sublinhado por Maria Laura Cavalcanti no seu estudo sobre o Carnaval carioca. Aí, “nesse mundo que vive para a festa, todo o trabalho é pontuado por festas, que ritualizam e ressaltam aspectos essenciais em curso” (1985: 187). Esse aspecto é também evidente nas festas do Espírito Santo em Santa Maria, onde a sequência ritual dos festejos prevê, na sua abertura e no seu encerramento, a realização de *ceias dos ajudantes* que replicam para o grupo mais restrito dos ajudantes a lógica de circulação gratuita e festiva do alimento que caracteriza as festas. Em São Luís, depois do encerramento formal da festa tem também lugar o *carimbó das caixeiras*. Realizado num registo de folguedo, o *carimbó* reúne não apenas as caixeiras – responsáveis pela direcção e acompanhamento musical das festas – mas também todos aqueles que estiveram mais directamente envolvidos na sua realização.

Tudo isto se complica um pouco mais se considerarmos que muitas festas – é esse o caso das festas do Espírito Santo – dependem para a sua realização de especialistas rituais possuidores de um *know-how* específico que é essencial para a realização da festa. O caso mais óbvio – afluído já no final do parágrafo anterior – diz respeito à direcção e acompanhamento musical das festas. Este assenta em muitos casos em grupos de especialistas que são os detentores de um repertório musical específico das festas transmitido oralmente. Assim, nos Açores, muitas festas – apesar da concorrência das bandas filarmónicas – são acompanhadas e dirigidas musicalmente por *folias*, compostas por três ou mais músicos (Oliveira 1986). Estas folias reencontram-se também, embora de modo mais pontual, na América do Norte. Mas o caso porventura mais significativo é o das caixeiras do Divino que asseguram a direcção e o acompanhamento musical das festas de São Luís (Barbosa 2006, Pacheco *et al.* 2005). Tanto em São Luís como em muitas festas açorianas e norte-americanas, os desempenhos destes grupos musicais são fundamentais para as festas. Por um lado porque são estes grupos que tomam sobre si o encargo de *louvar* a divindade, através de um conjunto de cantos específicos. Por outro lado, porque são eles que dirigem as diferentes sequências rituais da festa, dizendo – ou melhor, cantando – o que deve ser feito, por quem, de que maneira, etc.



Caixeiras do Divino (Festa do Divino da Casa Ilê Ashe Obá Izô  
(São Luís MA, Brasil, 2012) (Foto do autor)

Mas o caso da música não é único. É também muito forte a associação das festas a decorações relativamente elaboradas e dispendiosas baseadas naquilo que tem sido chamado de arte efêmera (ver Salvador 1985 para o caso das festas do Espírito Santo nos Açores). Em muitos casos, essas decorações estão mais uma vez a cargo de especialistas rituais. Por exemplo, em Santa Maria é a chamada *mestra* que é responsável pela decoração do altar que deve ser montado em casa do imperador durante a festa. Quando realizei a minha pesquisa em Santa Bárbara apenas duas mulheres eram, na freguesia, consideradas aptas para assumir esse encargo. Em São Luís, em vez do altar açoriano existe a tribuna do Divino, cuja composição decorativa – baseada na linguagem do barroco visual (Cavalcanti 1985: 152-156) – está também a cargo de especialistas rituais que muitas vezes circulam por várias festas.

As festas do Espírito Santo podem também envolver o uso de trajes cerimoniais próprios. O caso das festas do Divino de São Luís é o mais expressivo. Aí as “roupas dos Impérios” usadas pelas crianças nas festas do Divino inspiram-se em trajes de corte do século XVIII e XIX e são particularmente exuberantes e custosas. Embora a sua preparação possa estar a cargo das famílias das crianças, a maioria dessas roupas é confeccionada por costureiras mais ou menos especializadas na tarefa. Na Califórnia, as festas dão um lugar de grande destaque às *queens* (rainhas), uma inovação localmente introduzida nas festas do Espírito Santo em articulação com o imaginário norte-americano dos concursos de beleza (Carty 2002). As *queens* usam geralmente um vestido branco similar a um vestido de noiva e uma capa de veludo ricamente decorada. Devido à influência de emigrantes, as rainhas foram introduzidas nalgumas freguesias da ilha do Pico (Açores), com destaque para a freguesia das Ribeiras. Tanto aí como na Califórnia, é mais uma vez de decisiva importância a existência de

especialistas rituais – as costureiras – que tomam a seu cargo a confecção das roupas e, em particular, das capas (ver, para o caso do Pico, Silvano 2015).

Outro aspecto importante das festas do Espírito Santo prende-se com a preparação das largas quantidades de alimentos requeridos pela realização das festas. Se em certos casos – como em São Luís – esses alimentos são alimentos usuais que qualquer grupo de pessoas – geralmente mulheres – pode preparar, noutros casos são alimentos confeccionados exclusivamente para as festas e que por isso requerem um saber detido por pessoas específicas. É isso que se passa com as Sopas do Espírito Santo, tanto nos Açores como em muitas festas da América do Norte. Em Santa Maria, por exemplo, a preparação das sopas está a cargo de um grupo de cozinheiros – dirigidos pelo *mestre* – detentores de um conjunto de rotinas e saberes que fazem deles especialistas rituais das festas.

Mais uma vez, a festa depende de múltiplas agencialidades, neste caso ligadas a pessoas precisas que detêm saberes também eles específicos. De quem é portanto a festa? Da “comunidade” certamente. Mas ela é também multiplamente detida por um conjunto diversificado de pessoas, de grupos, de redes sociais, de especialistas rituais, sem as quais ela não existiria. Em Santa Maria sem imperador não há festa (como aconteceu em 1995). O imperador, sem o grupo de ajudantes, também não conseguiria fazer a festa. Se não fosse o conjunto de voluntários que asseguram a direcção das irmandades na América do Norte e dos que aparecem apenas para a festa também não haveria festa. Foi justamente isso que aconteceu a seguir à 2ª Guerra Mundial na Califórnia, quando, em resultado da crescente assimilação de muitos emigrantes à sociedade norte-americana, algumas festas foram descontinuadas (Leal 2015). Da mesma forma, uma festa sem caixeiras em São Luís não é uma festa. Como me disse uma delas “são as caixeiras que fazem a festa”. O sentido desta afirmação não é retórico, mas literal. Para os seus organizadores e participantes as festas do Divino não podem passar mesmo sem as caixeiras.<sup>12</sup>

Pessoas, redes sociais construídas a partir destas, grupos mais restritos de actvistas, especialistas rituais, todos eles são portanto *stakeholders* da festa (para utilizar mais uma vez uma das expressões favoritas da UNESCO). As festas são tanto a propriedade colectiva do grupo (a comunidade) em nome do qual e para a qual são organizadas, como a propriedade difusa destes múltiplos agentes. Alguns têm nelas um interesse e um envolvimento persistente que se renova de ano para ano. Mas noutros casos esta propriedade é não só difusa como flutuante. As pessoas envolvidas são diferentes e é essa abertura da festa para diferentes atores que garante não só a sua vitalidade, como faz dela um exercício de democracia ritual.

<sup>12</sup> Em 2012, num dos terreiros de Tambor de Mina cuja festa acompanhei (a Casa Ilê Ashe Obá Izô), participou uma delegação de um outro terreiro de Tambor de Mina de Amapá. O objectivo da delegação era proceder ao registo de várias cerimónias realizadas na Casa Ilê Ashe Obá Izô de modo a alinhar de forma mais efectiva o seu terreiro com a ortodoxia mineira. Esse registo incluiu a festa do Divino. Mas no decurso de conversas com os dançantes de Amapá dei-me conta que – contrariamente ao que se propunham fazer com os toques de Tambor de Mina – não era sua intenção reproduzir no Amapá a festa do Divino. O motivo invocado era a inexistência local de caixeiras e os elevados custos de, em alternativa, as transportar de São Luís para o Amapá. E sem caixeiras – literalmente – não podia haver festa.

Estas múltiplas agencialidades são também essenciais para a transmissão criativa das festas. Considere-se por exemplo o compromisso entre tradição e inovação que a realização repetida de qualquer festa pressupõe. O papel que os “donos da festa” flutuantes têm na festa desenha tendencialmente um quadro propício à inovação. Um bom exemplo é o das rainhas nas Ribeiras (Pico). A sua introdução, nos anos 1930, deveu-se à iniciativa de um emigrante específico. Na freguesia ninguém é hoje capaz de se lembrar se esse emigrante assumiu de novo o encargo da festa. Mas a inovação que introduziu, essa, ficou. Inversamente, em certos casos a existência de especialistas rituais é um aspecto importante para uma gestão mais conservadora da tradição. Por exemplo, em Santa Bárbara, o imperador é geralmente auxiliado, na organização e coordenação geral da festa, por um especialista ritual, o chamado *copeiro*. Esses copeiros foram essenciais para que, no decurso dos anos 1960 a 1980, apesar das profundas mudanças sociais na freguesia, as festas tivessem em larga medida mantido o seu perfil tradicional. De igual modo, em São Luís, as caixeiras são essenciais para que, apesar da multiplicação de festas nas últimas décadas (Leal 2014), o seu script não tenha sofrido modificações substanciais. Têm actuado portanto como agentes de difusão “conservadora” das festas. Essa tendência pode ser entretanto contrariada pelo cunho pessoal que cada pai-de-santo (ou mãe-de-santo) entende dar – fora das áreas sob a mais directa supervisão das caixeiras – à sua festa. Isto é: tradição, criatividade, inovação não são forças difusas e sem sujeito, mas o resultado desse trabalho a múltiplas mãos que é o da festa.

## REGRESSO À COMUNIDADE

Dito isto, não se trata de inviabilizar a importância de ideias sobre comunidade nas festas. É geralmente em nome da “comunidade” – ou mais especificamente de uma “comunidade” precisa – e para ela que as festas são organizadas. É também ela que a festa põe em evidência. A comunidade pode ser um conceito problemático mas é um aspecto central do “imaginário social” (Noyes 2003: 11, 27) da festa. A festa transforma uma realidade objectiva – redes sociais densas e multiplex de pessoas – numa realidade subjectiva. É nesse sentido que se pode dizer que a festa é – como diria Appadurai (1998) – uma das tecnologias importantes para a produção de localidade, ou, como diria Bruno Latour (2005), para a produção do social. Acompanhando Latour, pode mesmo dizer-se que os múltiplos e variáveis agentes de que temos vindo a falar se constituem no âmbito da festa como porta-vozes da comunidade ou, mais radicalmente, como produtores de ideias sobre comunidade. Deve ser entretanto ressaltado que enquanto fazem isso eles fazem outras coisas: cumprem promessas, satisfazem as suas inclinações activistas e os seus desejos de proeminência social, dão conta de deveres de reciprocidade associados à linguagem do parentesco, da vizinhança ou da amizade, expressam aos seus gostos estéticos e procuram para eles uma audiência, etc. Mas no decorrer disso – e creio que todos eles têm consciência disso – ajudam a construir localidade, comunidade, etc.

Há entretanto que acrescentar que essa produção de comunidade é sempre um trabalho imperfeito. Nem todas as pessoas em nome das quais a festa é feita partici-

pam na festa e ela pode não ser unânime. Ao lado da participação militante, há participações desatentas, distraídas, como sugeriu Albert Piette (2003). Noutros casos há disputas e negociações sobre os sentidos da festa e o que a festa expõe são as dificuldades em constituir comunidade. Mas mesmo nestes termos, menos essencializados, ideias sobre comunidade são sempre importantes numa festa. Só que elas fazem parte de um sistema de produção do ritual mais complexo, mais difuso e mais flutuante em que intervêm múltiplas pessoas, grupos e redes sociais que de formas diferentes podem reclamar a festa como sua.

É isto que permite explicar alguns casos em que essa dimensão “comunitária” da festa está ausente, sem que a festa se deixe entretanto de realizar. É o que acontece no Canadá com festas do Espírito Santo mais informais realizadas por emigrantes açorianos, geralmente reformados, durante os seus períodos de veraneio em lagos do sul do Ontário. Essas festas, com algumas dezenas de convidados, constam apenas de uma refeição com Sopas do Espírito Santo, antecipada ou seguida de um terço junto a uma coroa que é propriedade individual do promotor da refeição. O propósito destas festas não é produzir comunidade, no sentido em que utilizamos mais usualmente essa expressão, mas reunir um conjunto de amigos, sob o signo de uma devoção que é importante para eles. É também o que acontece com algumas festas que em São Luís são realizadas, não nos terreiros de Tambor de Mina, mas em resultado de promessas ou devoções individuais e que têm lugar nas casas das pessoas que fizeram essas promessas ou têm essa devoção. Aí a comunidade é substituída pela rede social de parentes, amigos e vizinhos do dono (ou dona) da festa, mas as festas estão entretanto lá, agora recentradas em redes sociais mais restritas. Se estas utilizações socialmente menos saturadas das festas são possíveis é porque a gramática da festa, para além da comunidade, prevê o protagonismo de redes sociais mais restritas.

## E O ESPÍRITO SANTO?

Tudo isto se complica ainda um pouco mais no caso de uma festa religiosa como são as festas do Espírito Santo. De facto a própria designação por que as festas são conhecidas – festas *do* Espírito Santo ou festas *do* Divino (os itálicos são meus) – deve ser levada a sério. As festas são dos homens (e das mulheres) mas são também dos deuses. As festas são feitas pelos homens (e pelas mulheres) para os homens (e para as mulheres) e para os deuses. Dois ou três exemplos podem ajudar a esclarecer este ponto. Consideremos por exemplo o caso dos chamados Impérios de Defuntos em Santa Bárbara (e de um modo mais geral em Santa Maria). Estes Impérios resultam de promessas que não foram cumpridas em vida do(a) vovente e que – muitas vezes depois de o espírito do morto aparecer a um familiar – os seus parentes mais próximos devem assegurar. Subjacente a estes Impérios encontra-se a ideia que é o Espírito Santo que, como “dono da festa” que lhe foi prometida, reclama o que é seu: por isso enquanto a festa não for feita, a alma do defunto não terá paz. É no mesmo sentido que podem ser interpretadas as histórias de castigos e milagres do Espírito Santo, também em Santa Maria. De acordo com essas histórias, os milagres do



Espírito Santo ajudam os imperadores “pobres”, isto é, os imperadores cuja situação financeira os coloca em dificuldades para assegurar a totalidade das despesas da festa. Apesar dessas dificuldades, a festa – graças ao Espírito Santo – acaba por se realizar com grande abundância de comida. Quanto aos castigos, punem os imperadores que se fazem de “fortes”, isto é que alardeiam de modo arrogante a “riqueza” alimentar da sua festa. Por causa disso são castigados pelo Espírito Santo e apesar da suposta abundância de comida, esta acaba por faltar, não conseguindo o imperador satisfazer os seus compromissos. Nalguns casos terá mesmo que repetir a festa. Tanto os castigos como os milagres do Espírito Santo tornam claro que o Espírito Santo é não só a divindade para quem a festa é feita, mas que ela tem também um papel activo no seu sucesso (ou insucesso). Ele é em última instância “o dono da festa”.

Mas o caso talvez mais expressivo a este respeito seja o das festas do Divino de São Luís que têm lugar em terreiros de Tambor de Mina. De facto, a realização destas festas é geralmente apresentada pela pai-de-santo (ou mãe-de-santo) como o resultado de um pedido de uma entidade espiritual afro-brasileira (um encantado, geralmente um nobre ou um caboclo) que gosta da festa ou, nalguns casos, é devota do Divino Espírito Santo. Em consequência é essa entidade que em muitos casos, por intermédio do pai-de-santo, dirige a festa, fixando alguns dos seus detalhes organizativos, solicitando inovações ou impondo transformações na sua sequência ritual. É também ela que em muitos terreiros, está encarregue de receber a coroa quando esta regressa da missa no dia da festa. Num certo sentido, sem deixar de ser do Espírito Santo, a festa é também desse encantado: é ele que é o dono espiritual da festa. De resto, este vínculo entre as festas e os encantados é mais geral. Por exemplo, o exercício de alguns dos cargos da festa – sobretudo os que têm a ver com os Impérios – pode também resultar do pedido de um encantado. Isso acontece sobretudo quando as pessoas que bancam as crianças dos Impérios são dançantes de um terreiro.

Quer dizer: a festa do Divino é uma co-produção entre os homens (e as mulheres) e os deuses. Além de múltiplas agencialidades humanas ela envolve também agencialidades divinas. Este ponto – que tendemos por vezes a esquecer – é capital. Como escreveu Carlos Rodrigues Brandão acerca das danças de São Gonçalo em Minas Gerais:

os participantes da dança são estes [promesseiros e outros participantes] e outros sujeitos [os santos e deuses invocados no São Gonçalo] também. O fato de que sejam sobrenaturais e presentes no local da festa através das falas e das crenças dos seus participantes, não os deve excluir do nosso estudo, mesmo porque, nestas mesmas falas e crenças, eles são aqueles a quem, em última instância, se dirigem todos os atos de devoção (Brandão 1981: 89)

## CONCLUSÕES

Neste sentido tematizar a comunidade como a principal fonte de legitimidade de uma festa é algo que, sendo importante, não faz completamente justiça à multiplicidade

de agencialidades inscritas numa festa. Mais uma vez: ideias sobre comunidade estão lá, mas não estão sozinhas.

Quer isto dizer que devemos renunciar ao PCI como quadro a partir do qual podem ser tematizadas certas festas? Eu não iria tão longe. Quando bem utilizado, o PCI pode ser um instrumento para dar visibilidade a expressões culturais populares e ter portanto um papel de *empowerment* relativamente a grupos sociais subalternos. Mais: seja lá quem for que faz uma festa, ela é sempre uma performance que pede uma audiência e um reconhecimento alargados e o PCI pode ser mais um instrumento para alargar essas audiências e esse reconhecimento. Sem ou com PCI, de resto, a transformação de muitas festas em património é uma tendência relevante no mundo contemporâneo e não devemos olhar para isso como o resultado exclusivo da *expediency* da cultura (Yúdice 2003) conduzida a partir de cima. São muitas vezes os próprios agentes da festa que estão interessados nas vantagens que o “regime patrimonial” (Hafstein 2007: 67) lhes traz. O caso de São Luís é elucidativo. Aí o reconhecimento patrimonial das festas desde os anos 1960 não só deu acrescida visibilidade às festas como foi acompanhado da disponibilização de verbas estaduais para o apoio à sua realização. Ambos os desenvolvimentos são vistos pelos pais e mães-de-santo e por outros protagonistas das festas como tendo um impacto positivo nas festas.

Seja como for, o que estas observações permitem colocar em relevo é a necessidade de uma aproximação mais complexa ao trabalho da festa. Esse é manifestamente um trabalho a múltiplas mãos. Nesse sentido, a abordagem da festa em termos de PCI tem que ser feita também a múltiplas mãos. Ideias sobre comunidade não podem ser um *shortcut* cómodo que invisibilize a multiplicidade de agencialidades inscritas numa festa. A eventual tematização patrimonial das festas tem que ser um exercício de democracia radical que reúna e dê expressão a estes vários protagonismos inscritos numa festa. Tem que resultar de um exercício de multivocalidade. Este exercício pode ser difícil. No caso das Festas do Espírito Santo é-o certamente.

Nesse sentido a mensagem deste capítulo é cautelosa. Ou talvez não. Talvez essas dificuldades possam ser contornadas por intermédio de soluções mais realistas e menos ambiciosas. Pode-se pensar por exemplo na tematização patrimonial não da festa no seu conjunto mas de dimensões precisas da festa. O caso da música – no caso das festas do Espírito Santo – é o mais expressivo. É aí que se exprimem de forma mais clara sintomas de crise e são reais os riscos de declínio. É o que se passa nos Açores, onde a concorrência das bandas filarmónicas – somada a outros factores – fez com que em muitas ilhas as folias – apesar de esforços recentes para a sua revitalização – tenham desaparecido. É também o caso de São Luís. Aí, por um lado, o crescimento do número de festas nas últimas décadas não foi acompanhado de um crescimento equivalente do número de caixeiros. Por outro lado, a idade média das caixeiros – já de si elevada – tem vindo a aumentar, sem que um número significativo de caixeiros mais jovens tenha entretanto aparecido. A “música do Espírito Santo” (a expressão é minha) é também uma expressão da festa que ao tomar como base um número limitado de especialistas rituais que já se encontram informalmente articuladas entre si conseguiria mais facilmente resultar num exercício democrático e partilhado,

como mostrou Carlos Sandroni para o samba de roda brasileiro (Sandroni 2011). Finalmente, um exercício de patrimonialização mais confinado à “música do Espírito Santo” poderia articular-se com planos de salvaguarda realistas e com consequências práticas importantes: lançamento de workshops orientados para a formação de músicos jovens, generalização de experiências de divulgação e intercâmbio, etc. Algumas dessas experiências foram já ensaiadas em São Luís, mas projectos mais consistentes de patrimonialização da “música do Espírito Santo” poderiam produzir resultados também eles mais consistentes.

Isto é: não se trata de adoptar uma perspectiva crítica que bloqueie a acção – como acontece com algumas aproximações cépticas ao PCI propostas por antropólogos ou por especialistas dos “critical heritage studies” – mas de a partir dessa perspectiva crítica – baseada na constatação da complexidade – encontrar soluções mais ajustadas e desafiadoras. Afirmando isto com tanto mais ênfase quanto as festas do Espírito Santo têm sido desde os anos 2000 objecto de uma constante “heritage talking”, por vezes inconsequente, por vezes com consequências. Em 2003, teve lugar a candidatura – que não foi entretanto ratificada pela UNESCO – das festas do Espírito Santo dos Açores a Património Cultural Imaterial da Humanidade. No Brasil duas festas do Divino estão já inscritas na lista nacional de PCI (Pirenópolis e Paraty). Em São Luís, depois do tambor de crioula e do bumba-meu-boi – também inscritos na lista brasileira do PCI – há quem defenda que a festa do Divino de Alcântara – vista com a festa do Divino mais antiga e autêntica do Maranhão – deveria seguir o mesmo caminho. Em Portugal continental um colega antropólogo foi abordado por organizadores da festa dos Tabuleiros de Tomar – que tem a sua origem nas festas do Espírito Santo – tendo em vista a preparação de uma candidatura à UNESCO. A minha esperança é que argumentos como os que acabei de apresentar possam ser levados em conta na “heritage talking” em torno dessas (e doutras) festas.

## REFERÊNCIAS

- Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*, 2010, San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 359-362 (e-book).
- Anderson, Benedict, 1991 (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Barbosa, Marise, 2006, *Umas Mulheres que Dão no Couro. As Caixeiros do Divino no Maranhão*, São Paulo, Empório de Produções e Comunicações.
- Bauman, Zygmunt, 2001, *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Polity Press.
- Blake, Janet, 2009, “UNESCO’s Convention on Intangible Cultural Heritage: the Implications of Community Involvement in ‘Safeguarding’”, Smith, L. & N. Agakawa, *Intangible Heritage*, London-New York, Routledge, 45-73.
- Blake, Janet, 2006, *Commentary on the UNESCO 2003 Convention on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, Leicester, The Institute of Arts and Law.
- Boissevain, Jeremy, 1974, *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.
- Brandão, Carlos Rodrigues, 1985, *Memória do Sagrado. Estudos de Religião e Ritual*, São Paulo, Edições Paulinas.

- Brandão, Carlos Rodrigues, 1981, *Sacerdotes de Viola. Rituais Religiosos do Catolicismo Popular em São Paulo e Minas Gerais*, Petrópolis, Vozes.
- Brandão, Carlos Rodrigues, 1978, *O Divino, O Santo e a Senhora*, Rio de Janeiro, FUNARTE.
- Carty, Maria da Ascensão, 2002, "Festa Queens", Goulart, T. (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*, San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce, 451-462.
- Cavalcanti, Maria Laura, 1995, *Carnaval Carioca: dos Bastidores ao Desfile*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ - FUNARTE.
- Creed, Gerald, 2006, "Reconsidering Community", Creed, G. (ed.). *The Seductions of Community. Emancipation, Oppressions, Quandaries*, Santa Fe - School of American Research, Oxford - James Currey, 3-22.
- Crooke, Elisabeth, 2010, "The Politics of Community Heritage: Motivations, Authority and Control", *International Journal of Heritage Studies* 16 (1-2), 16-29.
- Delanty, Gerard, 2008 (2003), *Community*, London- New York, Routledge.
- Durkheim, Émile, 1979 [1912], *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le Système Totémique en Australie*, Paris, P.U.F.
- Eriksen Thomas, 2001, "Between Universalism and Relativism. A Critique of the UNESCO Concept of Culture", Cowan, J., M.-B. Dembour & R. Wilson (eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 127-148.
- Ferretti, Sérgio, 1995, *Repensando o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo, EDUSP - FAPEMA.
- Ferretti, Sérgio, 1999, "La Fête du Divin chez le Tambour de Mina", Comunicação apresentada à XXV *Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions* (<http://www.ufma.br/canaais/gpmina/textos/10.htm>; acedido em 7/7/2007).
- Godinho, Paula, 2010, *Festas Inverno do Nordeste de Portugal. Património, Mercantilização e Aporias da 'Cultura Popular'*, Castro Verde, 100 Luz.
- Goulart, Tony (ed.), 2002, *Holy Ghost Festas. A Historic Perspective of the Portuguese in California*, San Jose CA, Portuguese Chamber of Commerce.
- Hafstein, Valdimar, 2007, "Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore, Traditional Knowledge", Hemme, D., M. Tauschek & R. Bendix (eds.), *Prädikat 'Heritage'. Wertschöpfungen aus Culturellen Ressourcen*, Munster Lit Verlag, 75-100.
- Krom, Marjoke, 2014, "Performing 'the Folk': Festivals of Moors and Christians in Portugal, Spain and Brazil", Comunicação apresentada ao *Congresso Internacional "We are the Folk. Folklore in the 21st Century"*, Lisboa, 22 a 24 de Outubro.
- Latour, Bruno, 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Leal, João, 2015, "Festivals, Group Making, Remaking and Unmaking", *Ethnos* DOI 10.180/00141844.2014.989870.
- Leal, João, 2014, "A Festa Maior dos Terreiros: Divino e Mina em São Luís (Maranhão)", *Revista Pós Ciências Sociais* (UFMA) 21, 105-125.
- Leal, João, 2013, "Agitar antes de Usar. A Antropologia e o Património Cultural Imaterial", *Revista Memória em Rede* 3 (9), 1-16.
- Leal, João, 2011, *Azorean Identity in Brazil and the United States: Arguments about History, Culture and Transnational Connections*, Dartmouth MA, Tagus Press at University of Massachusetts (Dartmouth).
- Leal, João, 2010, "O Espírito Santo e a Etnicidade Açoriana nos EUA", *Actas do IV Congresso Internacional sobre as Festas do Espírito Santo*, San Jose CA, Portuguese Heritage Publications of California, 299-310 (e-book).
- Leal, João, 2009, "Travelling Rituals. Azorean Holy Ghost Festivals in Southeastern New England", Holton, K. & A. Klimt (eds.), *Community, Culture and the Makings of Identity. Portuguese-Americans along the Eastern Seaboard*, Dartmouth MA, Center for Portuguese Studies and Culture - University of Massachusetts (Dartmouth), 127-144.
- Leal, João, 2000, "Traditions Locales et Émigration: les Fêtes du Saint-Esprit aux Açores", *Ethnologie Française* XXX (1), 51-60.
- Leal, João, 1994, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

- Noyes, Dorothy, 2009, "Handscrabble Academic. Toward a Social Economy of Vernacular Invention", *Ethnologia Europaea* 29 (2), 41-52.
- Noyes, Dorothy, 2006, "The Judgment of Salomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership", *Cultural Analysis* 5, 27-55.
- Noyes, Dorothy, 2003, "Group", Feintuch, B. (ed.), *Eight Words for the Study of Expressive Culture*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 7-41.
- Oliveira, Ernesto Veiga de, 1986, *Instrumentos Musicais Populares dos Açores*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Olwig, Karen Fog, 2002, "The Ethnographic Field Revisited. Towards a Study of Common and not so Common Fields of Belonging", Amit, V. (ed.), *Realizing Community. Concepts, Social Relationships and Sentiments*, London - New York, Routledge, 124-145.
- Pacheco, Gustavo, Cláudia Gouveia & Maria Clara Abreu, 2005, *Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*, Rio de Janeiro, Associação Cultural Caburé, 2005.
- Piette, Albert, 2003, *Le Fait Religieux. Une Théorie de la Religion Ordinaire*, Paris, Economica.
- Raposo, Paulo, 2010, *Por Detrás da Máscara. Ensaio de Antropologia da Performance Sobre os Caretos de Podence*, Lisboa, Instituto dos Museus e Conservação.
- Rose, Nikolas, 1999, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Salvador, Marilyn, 1985, "Symbolism and Ephemeral Art. An Analysis of the Aesthetic Aspects of the Festas do Divino Espírito Santo", *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* XLIII, 243-289.
- Sandroni, Carlos, 2011, "L'Ethnomusicologue en Médiateur du Processus Patrimonial. Le Cas de la Samba de Roda", Bortolotto, Ch. (ed.), *Le Patrimoine Culturel Immatériel. Enjeux d'une Nouvelle Catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 233-252.
- Schechner, Richard, 2003, *Performance Studies. An Introduction*, New York-London, Routledge (52-88).
- Silvano, Filomena, 2014, "Les Petites Reines et ses Couturières: entre l'Amérique et les Açores, les Parours Transatlantiques des Objets et du Savoir Faire", *Comunicação apresentada ao Colóquio Internacional da ACSALF*, Universidade de Ottawa, 14 a 17 de Outubro.
- Stephens, John & Reena Tiwari, 2015, "Symbolic Estates: Community Identity and Empowerment through Heritage", *International Journal of Heritage Studies* 21 (1), 99-114.
- Tönnies, Ferdinand, 1963 [1887], *Community and Society*, New York, Harper and Row.
- Waterton, Emma & Laurajane Smith, 2010, "The Recognition and Misrecognition of Community Heritage," *International Journal of Heritage Studies* 16 (1-2), 4-15.
- Yúdice, George, 2003, *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*, Durham NC-London, Duke University Press.